

Трансформация понятия субъекта¹

Дифференциально-онтологическое переописание социального с необходимостью ведет к деуниверсализации трансцендентального субъекта, к разрыву со всеми формами эссенциализма, пронизанного гносеологическими категориями, и фрагментации социального, которая отказывает фрагменту в идентичности, хотя бы относительной.² «Децентрация субъекта» неизбежно влечет за собой децентрацию объекта или «трансцендентально-го означаемого». Этот дуализм субъекта и объекта не способен осмыслить до-объективирующее отношение к миру, являющееся миром социальной практики. В противоположность к объективации, подразумевающей деятельность неопределенного, но абсолютного субъекта, децентрация отсылает в своей основе к субъекту деятельному, созидающему, производящему. Логика теоретического и практического взаимодействия с внеположным объектом определяется социальной формой его освоения и выявления в том или ином виде. Как только принцип репрезентации лишается своей общезначимой позиции, становится возможным развить все следствия, вытекающие из «децентрации субъекта».

«Децентрация» влечет за собой не уничтожение субъекта, а кон-центрацию, расположение его в многомерной социальной реальности. Децентрированный субъект возвращается в эту реальность как условие конституирования и восстановления динамических форм, выявления существования такого же децентрированного объекта с присущими ему «режимами бытия». Главный вопрос и заключается в том, чтобы заменить гносеологическую стационарную модель субъекта на динамическую, конституирующую не-субъективируемый (не-феноменологизируемый, не-экзистенциальный и, в целом, не-антропологический)

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 11-03-00142а «Проблема социальности субъекта и конструктивный реализм».

² Керимов Т.Х. Понятие субъекта: история и деконструкция // Социемы. 2011, № 19. С. 19-33.

способ бытия сингулярного субъекта. Условием решения этого вопроса является трансформация статуса и смысла онтологического различия бытия и сущего, когда «быть» (как становиться) понимается как генетические и дифференциальные условия действительного опыта. Иначе говоря, когда бытие полагается как действительный процесс становления сущего, тогда онтологическое различие переформулируется как различие-становление бытия (и) сущего, до-индивидуального и индивидуального, виртуального и актуального. Трансформация статуса и смысла онтологического различия бытия и становления, бытия и сущего, когда «быть» (как становиться) в его отличии от сущего понимается как событие, как генетические и дифференциальные условия действительного опыта, влечет за собой трансформацию самого понятия становления и создает предпосылки для формулирования динамической концепции субъекта.

Расколотый субъект и форма времени

Возможное направление трансформации понятия субъекта связано с логикой «двойной связи». С одной стороны, современная философия отказывается от первичности субъекта, чтобы избежать гносеологической модели узнавания. Отказ от субъекта не означает, что субъект не существует. Речь идет о том, что субъект не может функционировать в качестве конечного основания в высшей степени индивидуализированного мира. Другими словами, онтологически субъект не первичен, а различие между конечным и бесконечным не является различием по природе. Однако если современная философия не желает впасть в спекулятивную позицию, если она продолжает оставаться в рамках критической традиции, она должна принять первичность субъекта, ибо мы всегда начинаем с «иллюзии», что конечность и репрезентация абсолютны. В этом заключается первая проблема: оставаться в рамках критической традиции, исключая в то же время первичность субъекта. С другой стороны, в соответствии с требованиями критической традиции нужно найти способ избежать того, чтобы приписать субъекту непосредственное отношение или непосредственный доступ

к реальности: полнота мира, непосредственно доступная субъекту до всякого его включения в язык или символическое. Решением этих проблем оказывается возможность трансцендентального обоснования субъекта, более фундаментального, чем обоснование разумом.

Разумеется, динамическая модель субъекта подразумевает неизбежный отказ от трансцендентального единства апперцепции как эмпирической предпосылки, основанной на гносеологической модели. Но при этом надо заметить, что некоторое единство и тождество сохраняются за субъектом, но, как и все другие единства и тождества, они полагаются в форме эффектов синтеза, а не в качестве трансцендентального единства наподобие категориальной операции. Следовательно, субъект не является трансцендентным миру, а для своего бытия нуждается в трансцендентальном или генетическом условии. Если трансцендентальное обоснование необходимо, то оно должно показать, каким образом можно преодолеть предпосылки репрезентации, основанные на пассивности и конечности субъекта.

Необходимость мыслить генетические условия субъекта, представить их как события-сингулярности, а не в качестве формальных условий, продиктована тем фактом, что субъект сам по себе пребывает во времени, так что мы не можем больше полагаться на формальные сущности или условия для поддержания тождества. Необходимость трактовки условий как генетических вытекает из этой открытой формы времени. В тесной связи с этим тезисом, мы должны спросить, по какому праву сингулярностям предоставляется статус, который ни индивидуален, ни личностен. Ясно, что аргумент, по определению, будет неприемлем в контексте этого вопроса. Какой бы заманчивой, интересной и соблазнительной не была концепция сингулярностей, ее можно принять только при условии, что она сможет показать критическую необходимость процесса бытия. Именно по отношению к понятию трансцендентального поля возникает вопрос о сингулярности. «Мы ищем определение для безличного и доиндивидуального трансцендентального поля, которое не похоже на соответствующие эмпирические поля и которое, тем не менее, не совпадает с недифференцированной глубиной. Это

поле не может быть определено как поле сознания...Сознание — ничто без синтеза объединения, но не существует синтеза объединения сознания без формы Я, без точки зрения Эго. Напротив, то, что не выступает ни как индивидуальное, ни как личное, является источником сингулярностей, поскольку они занимают бессознательную поверхность и обладают подвижностью, имманентной способностью само-воссоединения через номадическое распределение, которое радикально отличается от фиксированных и оседлых распределений как условий синтезов сознания. Сингулярности — это подлинные трансцендентальные события.. Не будучи ни индивидуальными, ни личными, сингулярности заведуют генезисом и индивидуальностей, и личностей; они распределяются в «потенциальном», которое не имеет вида ни Эго, ни Я, но которое производит их, самоактуализируясь и самоосуществляясь, хотя фигуры этого самоосуществления совсем не похожи на реализующееся потенциальное»¹. Когда субъект оказывается расколотым формой времени и под вопросом оказывается его связность, становится возможным постулировать поле, которое принадлежит не субъекту или объекту, а области времени и события. Другими словами, когда под вопросом оказывается связность субъекта, проблематизируются все измерения или категории, характеризующие субъекта.

Необходимость обоснования динамической модели субъекта усматривается в том, каким образом субъект раскалывается формой времени. Мы можем проследить траекторию данного обоснования, следуя тому, каким образом Кант артикулирует этот раскол.

Кант полагал, что при условии возможности априорных синтетических суждений (метафизики) дискурс находится в совершенно новом отношении со своим объектом. В отношении к этому объекту субъект дискурса конституируется не своим единством, а разделением. В действительности субъект является сплетением двух разнородных форм, которые Кант именует формами созерцания и категориями. Объект, в свою очередь,

¹ Делез Ж. Логика смысла. М.: «Раритет»; Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. С. 143.

поскольку он схватывается двумя разнородными формами, выступает под двумя именами: феномен и ноумен. Если субъект разделен согласно формам схватывания реальности, каковыми являются пространство и время, с одной стороны, и «Я мыслю» и категории, с другой стороны, то дисквалифицируется неразделенный, т.е. субстанциональный субъект в том формальном гносеологическом смысле, в каком он присутствует, скажем, у Декарта. Разделенный субъект — это не субстанция, а форма или условие опыта.

И при этом пространственно-временной порядок нередуцируем к понятийному порядку, пространство и время нередуцируемы к категориям. Хотя и пространство-время, и категории относятся к априорным формам, тем не менее они не редуцируемы друг к другу. Почему?

Пространство и время суть формы явления или формы представления того, что является, и как таковые не предполагают какого-то специфического единства. Категории или понятия, в отличие от пространства и времени, фундируют разнородность и множественность: функция понятия как раз и заключается в том, чтобы унифицировать разнородное и множественное. Пространство и время как формы представления того, что является, Кант называет априорными формами созерцания. Созерцание суть представление, созерцание непосредственно. Пространство и время суть формы непосредственности. Понятием же мы всегда называем то, что предполагает опосредование. Понятие относится к понятию, в этом смысле оно не просто форма представления того, что является: понятие — это форма представления представления того, что является. Это двойное представление указывает на активный и деятельный характер понятия в отличие от непосредственного и пассивного характера пространства и времени. Итак, пространство и время суть формы нашей восприимчивости, тогда как понятия — формы нашей спонтанности. Тогда как пространство и время представляют собой форму первичного различения и множественности, познание единством понятия обеспечивает унификацию этого первичного различения и множественности. Такое познание двуедино, оно предполагает правило синтеза и «Я мыслю» как

трансцендентальное единство, обеспечивающее синтез. Субъект разделен между активностью и пассивностью, эмпирическим и трансцендентальным, Я и самостью. Именно здесь Кант формулирует парадокс с далеко идущими последствиями.

Согласно Канту, «...рассудок не находит во внутреннем чувстве подобную связь многообразного, а создает ее, воздействуя на внутреннее чувство. Но каким образом Я, которое мыслит, отличается от Я, которое само себя созерцает (причем я могу представить себе еще и другие способы созерцания, по крайней мере как возможные) и тем не менее совпадает с ним, будучи одним и тем же субъектом? Каким образом, следовательно, я могу сказать, что я как умопостигающий (Intelligenz) и мыслящий субъект познаю самого себя как мыслимый объект, поскольку я, кроме того, дан себе в созерцании, только познаю себя одинаковым образом с другими явлениями, не так, как я существую для рассудка, а так, как я себе являюсь? Этот вопрос столь же труден, как вопрос, каким образом я вообще могу быть для себя самого объектом, а именно объектом созерцания и внутренних восприятия... отсюда следует, что мы должны располагать во времени определения внутреннего чувства как явления точно таким же образом, как мы располагаем определения внешних чувств в пространстве, и потому, если мы признаем относительно внешних чувств, что объекты познаются посредством них лишь постольку, поскольку мы подвергаемся воздействию извне, мы должны также признать и относительно внутреннего чувства, что посредством него мы созерцаем себя самих лишь постольку, поскольку мы сами воздействуем на себя изнутри, т. е. во внутреннем созерцании мы познаем свой собственный субъект только как явление, а не по тому, как он существует в себе»¹.

Итак, эмпирическое Я само рассматривается в качестве явления среди других себе подобных явлений, поэтому оно не получает какой-либо привилегии с точки зрения непосредственности. Не будучи непосредственно присутствующим для самого себя, не будучи своей собственной спонтанностью, Я только

¹ Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в шести томах. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 207–208.

представляет себя в качестве спонтанного или в качестве источника собственных мыслей. Кантовский субъект является расколотым субъектом. Созерцание времени разделяет его, проходит через все его самопроявления, так что даже субъект является как явление. Так же как все явления происходят во времени, так и явление Я самому себе происходит или развертывается во времени. Как говорил Хайдеггер, это уже означает, что время является более фундаментальным, чем Я в качестве трансцендентального условия опыта: «Время есть чистое созерцание, лишь поскольку оно из себя прообразует вид череды [последовательности] и, как образующее восприятие, задерживает для себя этот вид как таковой. Это чистое созерцание посредством образованного в нем созерцаемого обращается к себе самому, причем без какого-либо содействия опыта. Время по своей сущности есть чистое аффицирование себя самого. Более того: оно есть именно то, что вообще образует нечто такое, как «от-себя- к...» («Von-sich-aus-hin-zu-auf...»), причем образующееся таким образом оглядывается назад на «из-чего» (Worauf-zu) и вглядывается в предназначаемое «к-чему» (Hin-zu...). Время как чистая самоаффектация не есть аффектация, воздействующая на наличную самость, но, как чистая, она образует существо нечто как себя-самого-касания. Поскольку же сущности конечного субъекта свойственна возможность быть затронутой как некоей самости, время как чистая самоаффектация образует сущностную структуру субъективности»¹.

Тем не менее, нечто удивительное происходит в описании паралогизмов: «Я познаю объект не потому, что я просто мыслю, а только потому, что определяю данное созерцание в отношении единства сознания, в котором состоит всякое мышление. Следовательно, я познаю себя не потому, что я сознаю себя мыслящим, а только в том случае, если я сознаю созерцание меня самого как определенное в отношении функции мышления. Поэтому все модусы самосознания в мышлении сами по себе еще не есть рассудочные понятия об объектах (категории), а суть только

¹ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: «Русское феноменологическое общество»; Издательство «Логос», 1997. С. 100.

логические функции, не дающие мышлению знания ни о каком предмете, стало быть, не дающие также знания обо мне как о предмете. Не осознание *определяющего Я*, а только осознание *определяемого Я*, т.е. моего внутреннего созерцания (поскольку его многообразное может быть объединено согласно общему условию единства апперцепции в мышлении), и есть *объект*¹. Я в себе и для себя, согласно Канту, не представляет себя в качестве объекта познания, а «производится» или является результатом синтеза. Я в себе и для себя определяется формой времени, но не своей спонтанностью, поскольку эту спонтанность оно может только представлять себе.

Определяемое — это уже не эмпирическое, а трансцендентальное различие, именно потому что оно является условием соотнесения мышления и бытия. Это не просто различие между мышлением и бытием, а внутренняя связь, внутреннее различие, которое складывает неопределенное и определенное. Это определяемое суть время. Когда Кант обнаруживает, что Я опосредовано временем, будучи расколотым им, что Я может только представлять себе мыслящего субъекта, а не атрибутировать самому себе собственную спонтанность, открывается трансцендентальная область, которая выходит за пределы познающего субъекта. Именно поэтому он добавляет, что субъект сам по себе находится во времени. А когда субъект проявляется во времени, он уже не может рассматриваться как первый термин, центр «коперниканской революции». Как раз в этот момент критическая философия становится неотличимой от спекулятивной философии. Нельзя уже сказать, что отношение субъекта к объекту опосредовано. Не потому, что субъект имеет непосредственный доступ к объектам, а потому, что субъект находится во времени, встречает самого себя во времени. Но нельзя и сказать, субъект имеет опосредованный доступ к самому себе, поскольку мы не знаем, опосредовано или непосредственно время. Именно эта неразличимость указывает на «внутри»временность субъекта.

Главным в этом отрывке является даже не то, что я определяемо формой времени, а скорее следующее высказывание Канта:

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 373.

«многообразие может быть объединено согласно общему условию единства апперцепции в мышлении». То, что многообразие может быть объединено в соответствии с этими условиями также подразумевает, что оно может и не быть объединено согласно этим условиям. Но если многообразие всегда проявляется во времени, тогда есть гарантия, что многообразие текучего времени представляется как таковое. На самом деле, если бы это многообразие нельзя было представлять без трансцендентального единства апперцепции или категорий рассудка, вопросы критической философии были бы совершенно бессмысленными. Как бы мы могли обосновать необходимость категорий рассудка как априорных условий, если они не даются в многообразии опыта?

Два важных вывода следуют из вышесказанного. Во-первых, субъект дается как элемент в многообразии опыта, как событие среди других событий. Единство субъекта не есть данность, я могу только представлять спонтанность моего мышления. Я переживаю не спонтанность моего мышления, а его результаты. Если бы я переживал спонтанность моего мышления, я имел бы доступ к самим вещам. Во-вторых, многообразие опыта можно мыслить независимо от понятий рассудка и трансцендентального единства апперцепции. Но если это так, то мы выходим к трансцендентальному измерению, более фундаментальному и глубинному, чем то, что привычно приписывается рассудку и единству апперцепции. Когда и субъект, и объект становятся элементами в многообразии опыта, невозможно уже определить, является ли время внутренним чувством или соответствуют ли объекты интересам разума. Здесь время перестает рассматриваться в качестве внутреннего чувства и становится чистым становлением-различия.

Анализ способа, каким субъект является во времени, дает возможность выхода из критической философии и сосредоточиться на описании времени как чисто трансцендентального поля, независимого от субъектов и объектов. Хотя этот аргумент имеет некоторое родство с аргументом, выдвинутым Хайдеггером в «Канте и проблеме метафизики», налицо явное отличие: временность описывается вне размерностей *Dasein* и, прежде всего, его конечности. Временность выявляется и описывается как таковая, т. е.

не как временность *конечного* субъекта. Короче говоря, переход ко времени открывает путь для разговоров о модусах синтеза и формах отношения, которые больше не определяются гносеологической моделью. Кроме того, он позволяет нам увидеть, каким образом возможна динамическая модель субъекта. Понятие трансцендентального поля, таким образом, представляет собой идею времени, которое не зависит от субъектов и объектов, и которое выполняет в их отношении генетическую функцию.

Событие времени и субъект различия

Дж. Агамбен в «Потенциальностях» говорит, что фундаментальный характер имманентности заключается в том, что она «не отсылает к объекту и не принадлежит субъекту». Имманентность является имманентностью только в отношении самой себя. И тем не менее, она суть становление. В этом смысле она описывается как «трансцендентальное поле». «Технический термин *жизнь...* выражает эту трансцендентальную определимость имманентности как сингулярной жизни, ее абсолютно виртуальную природу и определение ее исключительно через эту виртуальность».¹ Трансцендентальное противопоставляется здесь трансцендентному, поскольку в отсутствие сознания трансцендентальное определяется как чистый план имманентного, ускользающий как от субъекта, так и от объекта. Понятие трансцендентального освобождается от плана сознания: теперь речь идет о доиндивидуальной и безличной зоне по ту сторону всякой идеи сознания.

Согласно Делезу, мало того, что нельзя понять трансцендентальное так, как его понимает Кант, т.е. в «личной форме Я», но нельзя сохранить за ним, как у Сартра, форму безличного сознания, даже если мы определим такое безличное сознание посредством чистых интенциональностей и ретенций — ведь они все еще предполагают центры индивидуации. Почему? Потому что «ошибкой, которая крылась во всех попытках понять трансцендентальное как сознание, было то, что в них трансцендентальное

¹ Agamben G. Potentialities. Collected Essays in Philosophy. Stanford, Stanford University Press. 1999. P. 224.

мыслилось по образу и подобию того, что оно призвано было обосновать».¹ Потому что трансцендентальное ограничивалось условиями возможности познания или опыта, оставляя в стороне действительные условия становления феномена. Поскольку эти «условия» классическая трансцендентальная мысль отождествляла с формой возможности обусловленного безотносительно к тому, о какой форме возможности идет речь. Форма возможности не способна была объяснить действительные условия становления того, что основывается. В результате, условие, будучи абстрактным двойником самого себя, остается безразличным к обусловленному и никак не влияет на него. Но вне зависимости от того, каким образом мы определяем форму возможности, сама процедура такого обоснования состоит в восхождении от обусловленного к условию для того, чтобы мыслить условие как простую возможность обусловленного. Для обоснования мы восходим к основанию, но то, что обосновывается таким образом, остается зеркальным отражением основания. Итак, самая цель трансцендентализма совпадает с «профилактикой» трансцендентальной области, с попыткой очистить трансцендентальное поле от всех следов подобия.

В своей последней работе Делез спрашивает: «Что есть трансцендентальное поле? Оно не сводимо к опыту, не отсылает к объекту и не принадлежит субъекту. Оно, таким образом, явлено как поток бессубъектного сознания, сознания дорефлексивного, безличного, сознания без меня. Может показаться забавным, что трансцендентальное определяется посредством столь приблизительных данных: следует говорить о трансцендентальном эмпиризме в противоположность всему, что образует мир субъекта и объекта. Есть что-то дикое и одновременно значительное в такого рода трансцендентальном эмпиризме. Это не есть элемент восприятия (простого эмпиризма), поскольку восприятие — всего лишь фрагмент (срез) в потоке абсолютного сознания. Это, скорее, переход из одного в другое как становление, как наращивание или уменьшение некоего виртуального качества»². Из

¹ Делез Ж. Логика смысла. С. 148.

² Deleuze G. Pure Immanence. Essays on A Life. N. Y., Zone Books. 2001. P. 25.

этого отрывка мы можем выделить три отличительные черты, характеризующие трансцендентальное поле. Во-первых, трансцендентальное поле тождественно становлению. Причем становлению, имманентному самому себе. Такое становление не выходит за пределы себя к какой-либо цели. Именно поэтому трансцендентальное поле не зависит от субъектов и объектов. Становление — это не время движущегося объекта, а, скорее, поток качественных изменений. Наоборот, субъекты и объекты суть синтезы «грубого повторения», которые захватывают качественное различие и стремятся выравнять их. По этой причине, во-вторых, трансцендентальное поле следует отождествлять не с качествами как таковыми, а с трансформациями, претерпеваемыми качествами. Наконец, в-третьих, трансцендентальное поле тождественно качественным изменениям, поскольку эти пороги определяют вечное изменение, присущее становлению.

Правда, что сознание является условием возможности встречи с чем-то вроде трансцендентального поля, но последнее само по себе не тождественно сознанию. Сознание воспринимается в качестве данности лишь в том случае, когда по ту сторону трансцендентального поля субъект порождается одновременно с объектом. При этом оба возникают как «трансценденты». «Напротив, поскольку сознание пересекает трансцендентальное поле на бесконечной, повсюду диффузной скорости, то нет ничего, что могло бы обнаружить его. Оно, на самом деле, выражается лишь в процессе размышления о субъекте, отсылающем его к объектам. Вот почему трансцендентальное поле не может быть определено посредством собственного сознания, хоть и коекстенсивного, но ускользающего от всякого обнаружения»¹. Если человек навсегда ограничен пределами созерцания, то он, конечно, не имеет права обратиться к дифференциалам, лежащим в основе данного, в качестве оснований для познания бытия в той мере, в какой такое знание, в принципе, требует бесконечного созерцания. М. Хайдеггер с исключительной проницательностью описывает эту предопределенность. «Для начала мы можем вынести негативное суждение: конечное познание есть нетворческое со-

¹ Deleuze G. Pure Immanence. Essays on A Life. P. 25.

зерцание. То, что оно в своей единичности может непосредственно представлять, должно быть уже налично прежде. Конечное созерцание зависит от созерцаемого как от самого по себе уже сущего... Конечное созерцание сущего не способно само по себе дать себе предмет. Оно должно получать его. Не всякое созерцание как таковое, но лишь конечное является вос-принимающим. Характер конечности созерцания заключается, таким образом, в рецептивности... Конечное созерцание по своей сущности должно быть аффицируемым, задеваемым в нем приходящим к созерцанию (*Anschaubaren*).¹ Исходный «изъясн» конечности познания заключается в том, что созерцаемое я не могу создавать сам, что оно имеет независимое от меня существование, которое я могу только пассивно вос-принимать в созерцании. Понятия же, напротив, характеризуются спонтанностью, поскольку для их создания мышление не нуждается ни в восприятии, ни в актуальном существовании вещи. По этой причине понятия обладают любопытной способностью унифицировать (подводить под единство) разнородное и множественное, мыслить отсутствующее как присутствующее. «...Определяющее представительство созерцательно представленного хотя и принимает во внимание всеобщее, но лишь затем, чтобы, имея его в виду, обращаться к единичному и определять его, таким образом, из этого отношения-к... [всеобщему]. Это «общее» представление, как таковое служащее созерцанию, делает представляемое в созерцании более представимым, под одним схватывая многое, и на основании этого охватывания, «являясь значимым для многого»... Определяющее представление оказывается тем самым «представлением [понятием] представления» (созерцания). Однако определяющее представительство в себе есть высказывание чего-то о чем-то (предикация).² Понятия, таким образом, служат субъекту в качестве своего рода «протезов», позволяющих ему преодолеть конечность собственной восприимчивости так, чтобы он смог схватить отсутствующее в присутствии общего понятия. Тогда как созерцаниям не хватает спонтанности, чтобы мыслить отсутству-

¹ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 14.

² Там же. С. 15.

ящее, понятия характеризуются спонтанностью, так что понятие вещи мы можем мыслить в отсутствие самой вещи. В перспективе бесконечного созерцания такая проблема не возникает, поскольку мышление не нуждается ни в каком дополнении для подведения многого под единство, более того, имеет непосредственный доступ к вещи, так что само мышление вещи порождает эту вещь. Именно эту догму, это предположение о не-продуктивности и не-умопостигаемости созерцания преодолевается с помощью понятия «трансцендентального».

На самом деле, все меняется, когда субъект рассматривается как пребывающий во времени. По этой причине альтернатива между бесконечным и конечным созерцанием оказывается ложной альтернативой. Если объект пребывает во времени, а не в субъекте, нам не нужно уже выбирать между бесконечностью и конечностью. Различие между ними предстает лишь различием в степени, а не по природе. Целое дается, но дается как открытое и разворачивающееся. Кроме того, если субъект пребывает во времени, зеркальное, рефлексивное отношение между субъектом и им самим исключается. Расколотый формой времени субъект становится непрозрачным для самого себя.

Индивидуация и бытие сингулярности

Очевидно, что недостаточно просто постулировать область трансцендентного поля. По крайней мере, этого постулата недостаточно, чтобы двигаться в противоположном направлении, отвергая претензии сознания и утверждая область бытия, которая не зависит от всего того, что характеризует сознательный опыт. Выявление возможностей и границ гносеологической и статической модели субъекта является всего лишь критическим жестом. Постулирование области трансцендентального поля на основе только этих границ оказывается в этом случае не менее догматическим. В лучшем случае, этот аргумент демонстрирует невозможность выведения трансцендентального из гносеологической модели сознания и субъекта. Однако хотя этот аргумент не полагает необходимость трансцендентального, он обозначает условия возможности трансцендентального поворота. Когда

субъект оказывается расколотым формой времени и под вопросом оказывается его связность, становится возможным постулировать поле, которое принадлежит не к субъекту, а области времени и события. Почему временность сингулярности ставит под сомнение гносеологические модальности субъекта?

Трансцендентальный поворот имеет место, когда мы пытаемся определить, каким образом сущее порождается во времени, каким образом имеет место собственно трансцендентальный генезис. С трансцендентальным поворотом вместо того чтобы спрашивать, как время соответствует движению, движущимся вещам, мы пытаемся определить, каким образом движение соответствует времени, каким образом оно производится во времени, каким образом оно возможно благодаря времени, каким образом происходит движение во времени. То есть требуется трансцендентальный анализ природы времени. Но мы уже видели, что, с одной стороны, понятие становление вызывает новое понятие времени, поскольку мы уже не «зацикливаемся» на самотождественных движущихся вещах, перемещающихся от одного места к другому, а пытаемся определить качественные изменения как внутреннее различие, присущее самому времени. Тем не менее, с этой точки зрения время все еще приковано к движению, поскольку становление продолжает восприниматься в форме изменений движущейся вещи. Решающий сдвиг связан с имманентностью становления самому себе, т.е. с его трансцендентальным измерением. В этой связи становление выражает открытое целое времени, которое, таким образом гарантирует, что повторение одного и того же никогда не будет иметь место. Вместо того чтобы рассматривать время с точки зрения последовательности, время определяется с точки зрения его порядковой структуры (прошлое, настоящее и будущее в качестве исходных позиций времени) как неизменная форма изменения. Трансцендентальной и является неизменная форма изменения. Нельзя сказать, что время как последовательность моментов исключается из трансцендентального анализа, скорее, последовательность мыслится на основе структурного представления о времени, согласно которому прошлое, настоящее и будущее суть порядковые моменты. Именно потому что время порядково и состоит из трех

исходных измерений настоящего, прошлого и будущего, моменты времени проявляют себя в последовательности как следующие друг за другом. Размерность времени, его порядковость, таким образом, становятся конститутивной чертой времени как такового, подлинно трансцендентальным различием. Будущее — это уже не то, что в конечном счете настанет, будет настоящим, а прошлое — это не то, что когда-то было. Скорее, мы оказываемся растянутыми в этих измерениях одновременно таким образом, что будущее всегда настает, но никогда не прибывает, а прошлое всегда уже прошло, но никогда не было настоящим.

Эту концепции времени Делез вслед за Ницше называет «вечным возвращением», поскольку вечное возвращение является неизменной формой изменения, единственным тем же самым, в котором все различно и которое раскрывается благодаря расколу субъекта. «Само время происходит (то есть, очевидно, перестает быть кругом), а не что-то происходит в нем (следуя слишком простой форме круга). Оно перестает быть количественным и становится порядковым, чистым порядком времени. Гёльдерлин говорил, что оно перестает «рифмоваться», поскольку неодинаково распределяется по обе стороны «цезуры», после которой начало и конец не совпадают. Мы можем определить порядок времени как чисто формальное распределение неравного, подчиненное цезуре. Тогда различается более или менее длительное прошлое и обратно пропорциональное ему будущее; но будущее и прошлое не являются здесь эмпирическими и динамическими определениями времени: это — формальные фиксированные признаки, вытекающие из порядка *a priori* как статического синтеза времени. Обязательно статического, поскольку время более не подчинено движению; это — форма самого радикального изменения, но форма изменения не изменяется. Трещину Я образует цезура, раз и навсегда определяемые ею до и после (цезура — именно точка рождения надлома)»¹. Когда прошлое и будущее становятся исходными порядковыми измерениями времени, неизменной формой изменения, воз-

¹ Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 117.

вращение прошлого, настоящего и будущего возвращает только различное, а не тождество. Когда форма времени остается неизменной, становление несет с собой различное. Никакого повторения тождественного, поскольку будущее всегда неопределенное, а прошлое всегда уже определенное. Тождественное — это всегда эффект, синтез, произведение различия.

Только в свете вышеизложенного обсуждения трансцендентального поля нужно вернуться к статусу сингулярности. Сингулярность — это не точка. До тех пор, пока мы понимаем сингулярности по образу точки, мы по-прежнему не в состоянии понять трансцендентальный поворот. Скорее, мы должны рассматривать сингулярности как своего рода растяжения, потоки, длительности, становления-события. «Сингулярности-события соответствуют неоднородным сериям, организованным в систему, которая ни стабильна, ни не стабильна, а, скорее, «метастабильна». Эта система наделена потенциальной энергией, распределяющей различия между сериями. (Потенциальная энергия — это энергия чистого события, тогда как формы осуществления соответствуют реализации события)»¹. Делез заимствует эту идею «метастабильности» у Ж. Симондона: «невозможно мыслить индивидуацию до тех пор, пока мы ограничиваемся одной формой равновесия и не признаем идею «метастабильного равновесия». Предполагается, что существо во все времена находится в состоянии стабильного равновесия, соответствующему самому низкому уровню потенциальной энергии в системе, в которой все возможные преобразования достигнуты. Со всеми актуализированными потенциалами система, достигшая самого низкого уровня энергии, не подвергается никаким преобразованиям. Античность признавала только состояния нестабильности и стабильности, движения и покоя, объективная идея метастабильности ей неведома. Для определения метастабильности требуются понятия потенциальной энергии, порядка и возрастания энтропии».² На первый взгляд понятия стабильного равновесия и потенциальной энер-

¹ Делез Ж. Логика смысла. С. 144

² Simondon G. L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Potentiel et Métastabilité. Paris: Aubier, 1989, P. 8.

гии кажутся весьма эмпирическими, поскольку требует измерения, наблюдений и расчетов. Тем не менее, не трудно усмотреть в этом понятии потенциальной энергии или метастабильности концепцию имманентного самому себе становления. Утверждать, что сингулярности метастабильны или включают в себя потенциальную энергию, равносильно утверждению, что они разворачиваются во времени как качественные изменения. Стабильное равновесие не дает нам мыслить бытие как таковое: такое состояние, именно потому что оно не учитывает сам процесс собственного становления, соответствует самому минимальному уровню потенциальной энергии. Такое состояние имеет место, когда все возможные преобразования реализованы, потенциалы актуализированы, а система достигла минимального энергетического уровня, потому что исключает дальнейшие преобразования.

Но вопрос заключается в следующем: каким образом происходит индивидуация и актуализация? Каким образом осуществляется переход от сингулярностей к субъекту?

Вопреки сложившейся традиции признавать онтологическое превосходство за уже сформировавшимся индивидом, Ж. Симондон утверждает первичность индивидуации. Симондон критикует субстантивистскую, гилеморфическую и атомистическую концепции индивидуации. Субстантивизм озабочен имманентным каждому человеку принципом индивидуации, тогда как гилеморфизм рассматривает индивидуацию как единство формы и материи. Общим для них является то, что они предполагают существование принципа индивидуации прежде самой индивидуации. Современная наука, согласно Симондону, нуждается в концепции онтогенеза как «становления». В субстантивизме и гилеморфизме процесс рассматривается только в качестве приложения к принципу. Тогда как именно процесс должен приниматься как первичный. Это означает, что онтогенез исходно связан не столько со становлением индивида, сколько со становлением бытия. Становление не следует мыслить в качестве «структуры», в рамках которой существует индивид: становление — это модальность или размерность бытия. Становление — это не то, что случается с индивидами, следующими за последовательностью событий, поскольку в этом случае оно

отождествляется с первичной данностью и субстанцией. Кроме того, никогда нет пункта возвращения, в котором индивид был бы полностью идентичным с самим собой. Единство индивида не в его идентичности, а в его различии и саморазличении. Дифференциация предполагает индивидуацию как первичную область интенсивностей. Сингулярности и события принадлежат системе, которая развивается в метастабильных состояниях. В такой системе энергия существует как «потенциальная энергия». Потенциальная энергия — это энергия «чистого события».

Последствия такого представления индивидуации являются далеко идущими.

Во-первых, это означает, что индивид никогда не дается заранее, он производится, сгущается или становится. Во-вторых, это означает, что процесс индивидуации никогда не завершается. Всегда остаются неиспользованные потенциалы, дополнительные возможности для последующих индивидуаций. В-третьих, индивидуация имеет место не только на уровне отдельного существа, она может происходить и трансиндивидуально, на уровне группы. В-четвертых, если индивид понимается как непрерывный процесс индивидуации, тогда он не может быть изолирован от окружающей среды или от других индивидов. Как система трех последовательных стадий становления — доиндивидуальной, индивидуальной, трансиндивидуальной — индивид не субстанционален, он реляционен. Симондон пишет: «Итак, индивид был бы постигнут как относительная реальность, некая фаза бытия, сама по себе предполагающая доиндивидуальную реальность и даже после индивидуации не существующая совершенно одна, поскольку индивидуация не исчерпывает сразу всего потенциала доиндивидуальной реальности и, с другой стороны, в процессе индивидуации появляется не просто индивид, а пара: индивид — среда. Поэтому индивид относителен в двух смыслах: поскольку он не является полным бытием и поскольку он есть результат такого состояния бытия, при котором он не существовал бы ни как индивид, ни как принцип индивидуации».¹

¹ Simondon G. L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Potentiel et Métastabilité. P. 12.

Индивидуация — это не результат, а непрерывный процесс, благодаря которому индивид конституируется как индивид из доиндивидуальной области сингулярностей или потенциальностей. Доиндивидуальное состояние, состояние биологического сущего не исчерпывается актуальностью любого данного индивида. Если подобного рода обратная перспектива стала возможной, то исключительно благодаря понятию метаустойчивого равновесия, позволяющего мыслить бытие не в качестве субстанции или материи, а как напряженную и сверхнасыщенную систему. Симондон представляет физическую индивидуацию и индивидуацию в мире живого как разложение метаустойчивой системы, с той разницей, что в физическом мире индивидуация происходит «быстро, внезапно, квантифицированно и окончательно, образуя в результате двойственность среды и индивида», а «в мире живого сохраняется перманентная индивидуализация».

Механизм, обеспечивающий процесс индивидуации, Симондон называет трансдукцией. Это всякое действие (физическое, биологическое, умственное, социальное...), благодаря которому «активность постепенно распространяется внутрь области, основывая это распространение на структурировании области, производимом от одного места к другому»: каждая область сформированной структуры служит организующим принципом и моделью для следующей области, началом формирования, так что модификация таким образом постепенно распространяется одновременно с этим структурирующим действием.¹ В конечном счете, трансдукция — любая передача информации через материальную среду. Она относится к процессам дифференциации и кристаллизации всех видов.

Трансдукция позволяет Симондону выйти из дуализма стабильности/нестабильности, введя понятие метастабильного равновесия. Живое существо сохраняет в себе активность постоянной индивидуации. Самое стабильное состояние — это состояние смерти, разрушения, начиная с которого невозможна более никакая трансформация без вмешательства внешней энергии.

¹ Simondon G. L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Potentiel et Métastabilité. P. 24–25.

Ситуация метастабильности связана, таким образом, с потенциальной энергией какой-нибудь системы. Живое существо, в частности человек, не располагает каким-то стабильным элементом, в котором никакая трансформация не была бы возможна. Оно обладает «трансдуктивной целостностью», т.е. оно может перемещаться по отношению к самому себе, выводить себя за пределы с той или с другой стороны своего центра.

Вернемся к началу нашего обсуждения. Вспомним, что субъект является расколотым формой времени. Созерцание времени разделяет его. Так же как все явления происходят во времени, так и явление Я самому себе происходит или разворачивается во времени. Именно здесь обнаруживается необходимость индивидуации и сингулярностей. Когда субъект оказывается расколотым формой времени, когда субъект дается самому себе во времени, он непрерывно застает себя в состоянии индивидуации и актуализации во времени. Не трансцендентальное единство апперцепции, а сингулярности в качестве потоков, экспансий становления оказываются условиями реальности субъекта. И поскольку время суть открытое целое, постулирование любой формы тождества в отношении к субъекту оборачивается догматизмом.